



TITLE:

マックス・ヴェーバーの中国観批判への反批判

AUTHOR(S):

羅, 太順

CITATION:

羅, 太順. マックス・ヴェーバーの中国観批判への反批判. 2014年度京都大学南京大学社会学人類学若手ワークショップ報告論文集 2015: 37-41

ISSUE DATE:

2015-02-28

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/198428>

RIGHT:

マックス・ヴェーバーの中国観批判への反批判

羅 太順 (LUO Taishun、るお・たいしゅん) *

要旨：マックス・ヴェーバーの『儒教と道教』に関しては多くの批判がある。「儒教資本主義」説がその一つである。すなわち、儒教倫理が資本主義発展を促進したと解釈する時もあれば、資本主義発展を阻害したのは、儒教倫理それ自体ではなく、儒教倫理によって正当化された帝政中国の社会制度であると解釈する時もある。これらの議論は、いわゆるヴェーバーの儒教テーゼを前提に、儒教倫理と資本主義との間に因果関係があると見なす。しかし、ヴェーバーは宗教思想と経済倫理との間に因果関係があるとは言っていない。彼は両者の間に「選択の親和性」があるとした。

キーワード： 宗教社会学、経済倫理、『儒教と道教』

本発表の目的はヴェーバーの宗教社会学、特に『儒教と道教』をめぐる彼の中国観への批判を再検討することによって、それらの議論の中に孕んでいる問題点を指摘し、比較歴史社会学の視点からヴェーバーの宗教社会学を再構築する可能性を探ることである。

戦後東アジアにおける輝かしい経済発展のもとで、儒教倫理が経済発展に如何なる貢献をしたかについて活発に議論されてきた。いわゆる「儒教資本主義」説がそれである。その中には、儒教倫理が資本主義発展に積極的な役割を果たしたとする議論もあれば¹、儒教倫理自体が資本主義発展を阻害したのではなく、儒教倫理によって正当化された帝政中国の社会的基盤が資本主義発展を阻害したとする議論もある²。いずれにせよ、これらの議論は、儒教倫理が資本主義発展を阻害したとするヴェーバーの儒教テーゼに異議を唱えた。

しかし、いわゆる「儒教資本主義」議論はいくつかの問題点を孕んでいる。一つは、中国において資本主義が発展しなかった理由づけを儒教倫理に求める姿勢である。つまり、宗教倫理と経済発展との間に因果関係が存在すると思われる点である。もう一つは、『儒教と道教』をヴェーバーの中国論として、彼の中国観の過ちを指摘するところである。つまり、ヴェーバーが、中国において資本主義が発生しなかった理由を解明するために『儒教と道教』を書き、それ自体を独立した作品として取り扱う点である。

ヴェーバーは果たして宗教倫理と経済発展との間に因果関係が存在すると見做したであろうか。このことを明らかにするために、さしあたり『儒教と道教』に関するいくつかの議論を検討してみよう。

一、『儒教と道教』に関する議論

1 資本主義と儒教倫理——金耀基の議論をもとに

初めて儒教倫理をもって 70 年代の東アジアにおける経済発展を解明しようと試みたの

* 京都大学大学院人間・環境学研究科博士後期課程、日本学術振興会特別研究員 DC (nateehea@yahoo.co.jp)

¹ Kahn(1979), 余 (1986)。Kahn は東アジアは「後期儒教文化 (post-Confucian culture)」圏内に属するとし、儒教文化の階層を重んじ、集団意識が強い特徴は資本主義発展に積極的な役割を果たすとした。余については後述。

² Alatas(1973), Andreski(1968), 金 (1983) (2001)。

は、おそらく Kahn(1979)であろう。彼をはじめとする議論は一言でいえば、儒教倫理が経済発展を阻害する役割を果たしていないことを立証することであった。儒教倫理と経済発展をめぐる論戦を挑発した金（1983）の議論は、これらの議論を踏まえた上で、ヴェーバーが『儒教と道教』の中で、中国において資本主義が発展していなかった理由を社会的基盤からは見出せなかったがゆえに、社会的基盤以外の精神的要素からその理由を見つけ出すしかないとする。そして、儒教精神には此岸と彼岸との間に緊張関係がないから資本主義の発展を阻害したとする儒教の資本主義阻害説は、戦後儒教圏内における飛躍的な経済発展を成し遂げた歴史的事実の前でもはや妥当性を持たないと批判する。

金は、Berger(1988)の「通俗的な儒教思想（vulgar Confucianism）」観点は、ヴェーバーが資本主義発展を阻害したとする支配層の儒教倫理と、資本主義発展を促進する被支配層の儒教倫理を区別することによって、ヴェーバーの儒教テーゼに逃げ道を与えたとする。それと同時に、バーガーが経済発展を決定するのは宗教倫理であるとする「文化論者（Culturalist）」であることに對し、自らは相対的に「制度論者（Institutionalist）」であると自白する。金は「伝統中国の経済が輝かしい発展を成し遂げなかった理由は、主に制度面の束縛にある。言い換えれば、今日東アジアの経済発展が飛躍的な発展を成し遂げた理由は、主に社会制度が開放されたからである」（金 1983：272 頁）と指摘する。彼は儒教倫理によって正当化された帝政中国における儒学を「制度化儒学（institutional Confucianism）」と称し、現代中国における儒学の再構築を図った（金 2001）。

2 禁欲と経済発展——余英時の議論をもとに

余（1986）は、50 年代以降繰り返し議論されてきた中国における資本主義の萌芽についての問題とはひとまず距離を置きながら、儒教倫理が明清時代の商業の発展に如何なる促進作用を及ぼしたかを問題意識としていた。彼は日本と中国の東洋史研究において商業発展を客観的な要素をもって検討することに違和感をもち、儒教精神という思想的な視点から明清時代の商業発展を考察することを試みた。

このような方法は、言うまでもなくヴェーバーの儒教テーゼを避けることはできなかった。彼は、儒教精神が「世俗内的禁欲」が欠けていたため、近代資本主義の発展を阻害したとするいわゆるヴェーバーの儒教論に反対し、「世俗内的禁欲」は必ずしも西洋特有の現象ではないと指摘した。すなわち、カルヴァンの「予定説」のもとで、人々は自らの救済に不安をもちながら、「神の栄光」のためにひたすら禁欲的に職業労働に従事することで救済の確信を得るものの、この禁欲的な職業労働こそが近代の資本主義発展の推進力となったとされるヴェーバーの理解を前提に、儒教倫理にも「世俗内的禁欲」が内在していることを論証することによって、いわゆるヴェーバーの儒教テーゼを乗り越えようとした³。

3 理念型方法論——顧忠華の議論をもとに

顧（2013）は上記のような経済倫理の文脈での議論とは線を引き、方法論の視点からヴェーバーの『儒教と道教』における問題点を指摘した。彼はヴェーバーの理念型という方法は事前に因果関係を設定し、それにしたがって研究対象を選択し、概念を構築するがゆ

³ 余の「世俗内的禁欲」理解の過ちについては横田（2007）。横田は余が理解する儒教的「世俗内的禁欲」はヴェーバーの用語で言えば「世俗内的神秘主義」になると指摘する。

えに、論証の首尾一貫性は確保するものの、個別対象の詳細内容の分析に関しては錯誤を避けられないと指摘する。

その一例が、ヴェーバーの「伝統主義」と「合理主義」という理念型であるとする⁴。『儒教と道教』において帝政中国は伝統主義のゆえに、内部から変化を生成できず停滞したままであるとする。この観点は、最初から「伝統主義」と「合理主義」という二つの対概念を構築し、それにしたがってそれぞれに妥当する歴史現象を抽出し、概念に当てはめるがゆえに、「伝統主義」が特徴となる対象からは、歴史的変遷を見出すはずがないとする。顧はヴェーバーがこのような理念型方法論を用いるがゆえに、「西洋中心主義」に陥る危険性をもっているとする。

4 比較の視点——林端の議論をもとに

林（2002）はヴェーバーの比較歴史社会学は、二重の比較（*doppelter Vergleich*）と多角度の比較（*mehrdimensionaler Vergleich*）という特徴を持つとする。すなわち、ヴェーバーは文化内的比較と文化間の比較を用いると同時に、宗教倫理と経済、法律、国家などを含む社会制度との間の比較をも用いるとする。林によれば、ヴェーバーは西洋内部での発展史的比較だけでなく、西洋と非西洋との間の比較考察をもしていた。そして、プロテスタンティズムの倫理と合理的な近代国家との間が「選択の親和性（*Wahlverwandtschaft*）」があると同様に、儒教倫理と中国的家産制国家との間も「選択の親和性」があるとした⁵。

しかし、林はヴェーバーが、意図的ではあるまいが、前近代西洋と非西洋との類似性を強調することによって、近代西洋の先進性を見出そうとし、文化内的比較と文化間の比較を混沌したがゆえに、もともと彼が具えた「啓発的ヨーロッパ中心主義（*heuristischer Eurozentrismus*）」から離脱し、「規範的ヨーロッパ中心主義（*normativer Eurozentrismus*）」になってしまったと批判する。すなわち、彼のヴェーバー理解によれば、伝統的支配は合法的支配の低次元にあり、「法則倫理（*Gesetzesethik*）」と「儀式倫理（*ritualistische Ethik*）」は「宗教的信条倫理（*religiose Gesinnungsethik*）」の低次元にあるので、ヴェーバーが帝政中国の支配と宗教倫理の発展段階を、前近代西洋の支配と宗教倫理の発展段階と同じく、低次元の伝統的支配と「法則倫理」および「儀式倫理」に属するとし、近代西洋世界の前段階にあるとする⁶。

二、問題の所在

金の議論をはじめとする「儒教資本主義」説にせよ、余の儒教的「世俗内的禁欲」説にせよ、これらの議論は宗教思想と経済倫理との間に何らかの因果関係があることを前提条件と見做す。すなわち、プロテスタンティズムの宗教倫理のゆえに、西洋においてのみ資本主義が発生し、儒教倫理のゆえに中国においては資本主義が発生しなかったという因果

⁴ 顧は「伝統主義」と「合理主義」という概念を静的な概念として取り扱っているが、両概念は必ずしもそうでなく、動的に把握すべきである。たとえば、ヴェーバーの中で家産官僚制は伝統主義の特徴をもつと同時に、合理主義という特徴をも持つ。それゆえ、合理主義は西洋近代だけの特徴であるとヴェーバーは考えていないと言える。詳細は羅（2013）。

⁵ 詳細は Lin(1997)。

⁶ ヴェーバーが伝統的支配を合法的支配の低次元にあるとする観点は疑問になる。このように発展図式の思考方法に対する批判については、羅（2013）。

関係の理解をもとにヴェーバーの宗教社会学を解釈している。

しかし、ヴェーバーは宗教と経済との間に必ずしも因果関係が存在しているとは思っていない。林が指摘するとおり、ヴェーバーは比較の視点から宗教思想と経済倫理との間に「選択の親和性」があるとした。したがって、プロテスタンティズムの倫理のゆえに資本主義が発生したわけでもなく、儒教倫理のゆえに資本主義が発生しなかったわけでもない。両者は各自の固有法則性をもち、互いに作用しあうのである⁷。

周知のように、ヴェーバーの宗教社会学はE・トレルチによって継承された。1906年シュツットガルトで行われた第九回ドイツ歴史学者会議での講演⁸においてトレルチは、プロテスタンティズムの近代世界に対する意義を次のように述べる。

プロテスタンティズムは近代世界をしばしば大規模かつ決定的に促進したが、これら〔近代経済、科学、法律など〕どの領域においても単純には近代世界の創設者ではない。〔中略〕プロテスタンティズムは近代世界に反対して、より以前の中世末期的な生活様式モチーフを主張したり、新たに生命を与えたりしたこともあったけれども、そうでない限りは随所で近代世界を促進し、確固としたものとし、それに色取りを与え、その方向をともに規定しただけであった。近代国家およびその自由と憲法体制、その官僚組織と軍隊組織、近代的な経済と身分制、近代的な科学と芸術は、どこにおいてもその進行につれて、程度の差こそあれ、すでにプロテスタンティズムに先立って、またプロテスタンティズムなしにでも勃興したのである⁹。〔 〕内は引用者

この講演は最初ヴェーバーによってなされる筈のものであったが、諸事情によってトレルチが代わりにすることになった。ハイデルベルク大学でトレルチとヴェーバーは1896年から共同研究を行い、いわゆる「ヴェーバー＝トレルチ・テーゼ」を形成した。二人の宗教倫理と経済発展に関する観点は、相互補完しながらも全体的に見て相当一致している。したがって、こうしたトレルチの観点はヴェーバーも同意しているに違いない。

ヴェーバーの「理解社会学」において取った理念型という方法は、確かに顧の言うとおり、「主観的意味」をもつ特定な対象を抽出するがゆえに、個別対象の詳細内容まで把握することは不可能である。しかし、正にここにヴェーバーの「理解社会学」の特徴がある。すなわち、歴史的事実を確認する歴史学とは違って、「主観的意味」をもつ行為を概念による加工を媒介にして統合し、その概念をもって再び個体を認識することが理念型の真髄である。確かにこのような方法は事前に純粋な理念型を設定し、それに当てはまる歴史現象を列挙しながら類別するが、しかしこれらの純粋型はあくまでも非歴史的な類型であることは言うまでもない。さらに、これらの純粋型は発展図式のもとで考えるべきでなく、比

⁷ 杜（1997）もこの観点と一致する。彼は、ヴェーバーが精神決定論者ではないことを指摘しつつ、ヴェーバーの中でプロテスタンティズムの倫理と資本主義の発展は、因果関係ではなく「選択の親和性」をもって理解すべきであり、資本主義発展は倫理以外にも社会構造、政治形態、経済組織などとも密接に関連することであると指摘した。

⁸ 講演のタイトルは「近代世界の成立に対するプロテスタンティズムの意義（Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt）」である。『史学雑誌』（Historische Zeitschrift, Dritte Folge, I. Band, Der ganzen Reihe 97, Bnd I. Heft, <Juli/August> 1906, 1-66）に収められたが、1911年に大幅に改訂された。

⁹ 『トレルチ著作集8』、125-6頁。

較の観点から取り直すべきである。つまり、理念型という方法は優劣の裁定ではないということである。それゆえ、『儒教と道教』は完結な中国論として見なすべきではなく、東西文化の比較歴史社会学の文脈で見直すべきである。

参考文献

- 杜维明, 1997, “现代精神与儒家传统” 《杜维明文集》第三卷, 武汉出版社
- 金耀基, 1983, “儒教伦理与经济发展: 韦伯学说重探” 《金耀基社会文选》幼狮文化事业公司
- 金耀基, 2001, “中国儒学文明的现代转向与文化重构” 周质平编《國史浮海開新録: 余英時教授榮退論文集》台北: 联经
- 孙中兴, 1987, “从新教伦理到儒家伦理” 杜念中, 杨君实编《儒家伦理与经济发展》台北: 允晨
- 余英时, 1986, “关于韦伯, 马克思与中国历史研究的几点反省” 《余英时文集》第三卷, 广西师范大学出版社
- 苏国勋, 2012, “马克斯・韦伯: 基于中国语境的再研究” 应星, 李猛编《社会理论: 现代化与本土化》三联书店
- 顾忠华, 2013, 《韦伯学说当代新论》台北市: 开花文化
- 林端, 2002, 《儒家伦理与法律文化: 社会学观点的探索》北京政法大学出版社
- 折原浩、2010、『マックス・ヴェーバーとアジア: 比較歴史社会学序説』平凡社
- E.トレルチ (堀孝彦ほか訳)、1984、「プロテスタンティズムと近代世界 I」『トレルチ著作集 8』ヨルダン社
- 横田理博、2007、「ウェーバーの中国論への余英時の批判についての検討」『電気通信大学紀要』第20巻1・2合併号、95-100頁
- 羅太順、2013、「マックス・ヴェーバーの官僚制論の再考——中国の家産官僚制を手がかりに」『社会学史研究』第36号
- Alatas, S. H., 1973, Religion and Modernization in South-east Asia, Hans-Dieter Evers (ed.), *Modernization in South-east Asia*, London: Oxford University Press.
- Andreski, S., 1968, Method and Substantive Theory in Max Weber, in Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethics and Modernization*, N. Y.: Basic Books.
- Berger, Peter. L., 1988, An East Asian Development Model? in Berger & Hsiao eds., *In Search of an East Asian Development Model*, Brunswick: Transaction Books.
- Kahn, Herman, 1979, *World Economic Development: 1979 and Beyond*, London: Croom Helm.
- Lin, Duan, 1997, *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China: eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*, Berlin: Duncker und Humboldt.